UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE

SUR

L'ECCLÉSIASTE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le janvier 1863, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

P. BRUGUIER,

DE LUSSAN (GARD).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1863.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0121

A MON PÈRE.

A MA MÈRE.

A MONSIEUR GARDEZ,

PASTEUR A LUSSAN.

Reconnaissance.

P. BRUGUIER.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE SUR L'ECCLÉSIASTE.

Introduction.

Le livre de l'Ancien Testament que nous nous sommes proposé d'étudier ici, est un de ceux qui ont le plus subi les atteintes de la critique, et qui, par l'obscurité de leur origine ou de leur contenu, ont donné lieu à un nombre incalculable d'hypothèses.

Les pères de l'Église, chez lesquels la science exégétique était fort peu développée, s'en sont fort peu préoccupés, et, à part quelques commentaires de Grégoire de Naziance ou de Jérôme, commentaires qui ont peu contribué à l'intelligence du livre, nous ne trouvons dans la littérature patristique, surtout chez les pères les plus éminents, presqu'aucun travail sur l'Ecclésiaste.

Lorsque la Réformation vint poser comme base de la théologie l'étude des saintes Écritures en face de la tradition de l'Église, l'attention des théologiens se dirigea aussitôt sur le livre qui est l'objet de nos recherches. Luther reprochait à ces contemporains de ne pas en faire assez de cas; de son vivant même parurent plusieurs commentaires sur ce livre aussi intéressant que difficile à expliquer.

Cependant ce n'est qu'à partir de Michaelis, un des auteurs de la critique sacrée et de l'exégèse biblique, que nous voyons des études sérieuses dirigées vers cette partie de l'Ancien Testament. Mais, dès que les critiques ont abordé l'Ecclésiaste, la division se met dans

leurs rangs. Et cela se comprend, car à chaque pas fait dans l'étude du livre surgissent de nouvelles difficultés. C'est d'abord le terme qui sert de titre et qui peut être expliqué de différentes manières ; c'est son application à Salomon, que rien dans l'histoire ne vient nous confirmer. C'est ensuite le plan et le but de cet ouvrage : est-ce un travail un et suivi, dont nous puissions aisément suivre la marche ; est-ce une dissertation bien coordonnée, un ensemble bien complet, ou bien un assemblage capricieux de sentences et de maximes, sans suite, sans liaison ? Puis, quel est l'auteur, quel est son âge ; peut-on réellement attribuer à Salomon ce livre qui le revendique comme son auteur, ou doit-on, comme tout semble l'indiquer, le rattacher à une époque postérieure ?

Telles sont les difficultés principales contre lesquelles est venue se heurter la critique, et que nous allons examiner séparément et dans l'ordre que nous avons indiqué plus haut.

DU TITRE.

Au chap. I, v. 1, l'auteur se désigne sous le nom de *Coheleth*, fils de David, roi à Jérusalem. Il est impossible, d'après les données mêmes de notre livre et surtout du verset 12 du même chapitre, de voir ici un autre fils de David que Salomon, car Absçalon ne fut jamais considéré que comme un usurpateur. Et puis, s'il pouvait nous rester quelques doutes, le Coheleth prend soin lui-même de se désigner par des qualités qui ne peuvent nécessairement appartenir qu'à Salomon. « J'ai rendu grande et j'ai augmenté ma sagesse

au-dessus de quiconque a été avant moi à Jérusalem,» est-il dit au chap. I, v. 16. Les premiers versets du chap. II nous montrent la puissance et la richesse de ce même Coheleth. Il a fait de grandes entreprises, s'est bâti de magnifiques palais, s'est entouré de toutes les délices orientales, et en toutes choses a dépassé de beaucoup ceux qui ont été avant lui à Jérusalem. Il est impossible après ces descriptions de méconnaître le roi le plus grand et le plus puissant qui ait jamais régné sur Israël, c'est-à-dire Salomon.

Pourquoi et comment Salomon reçut-il ce surnom, cette dénomination? Voilà ce que nous ignorons complétement. Nous savons cependant que les Orientaux donnent assez fréquemment des surnoms à leurs rois. Salomon lui-même reçut du prophète Nathan le nom de *Jedidjà;* pourquoi n'aurait-il pas eu aussi celui de *Coheleth,* bien que l'histoire se taise complétement sur ce point? D'après Umbreit ce surnom pourrait venir d'un emploi, d'une fonction attribuée au roi, car le mot *Coheleth* est construit avec l'article servant à déterminer le substantif. Cependant il avoue lui-même son ignorance sur la signification et la valeur du mot.

Recherchons maintenant l'origine et la signification du mot קֹהֶלֶת. Ici, comme dans toutes les questions critiques qui se présentent à nous, nous nous trouvons en présence d'opinions nombreuses et extrêmement divergentes. Le mot lui-même, à l'état de nom, de substantif, ne se trouvant que dans notre livre, il faut pour en comprendre la signification, en chercher la racine, et c'est là surtout que se divisent les exégètes.

Les Alexandrins ont traduit קֹהֶלֶת par ἐκκλησιαστης,

terme que la Vulgate a conservé et que Luther, pour en rendre la signification plus intelligible, a traduit par *prédicateur* (*Prediger*). C'est là, en effet, la véritable signification de ἐκκλησιαστης, qui dérive de ἐκκλησιαστειν, rassembler, convoquer. Or, lorsqu'on rassemble le peuple, qu'on le convoque, c'est généralement pour lui faire une communication quelconque, pour parler devant lui. Umbreit[1] nous dit : l'Ecclésiaste ou Coheleth est celui qui convoque l'assemblée du peuple et parle devant elle. Si maintenant nous prenons la racine hébraïque de notre titre, notre opinion sera encore mieux confirmée : Coheleth vient de la racine קָהַל *contraxit, convocavit*, et nous trouvons dans le Deutéronome V, 19; Moïse parlant de l'assemblée du peuple et l'appelant כָּל־קְהַלְכֶם toute votre communauté.

Mais ici vient se placer une difficulté : comment un titre, une qualification attribuée à un homme, peut-il revêtir une forme féminine (car la forme Coheleth est tout à fait une construction féminine)? Saint Augustin nous dit que ce n'est pas Salomon qui parle ici, mais la sagesse (*sapientia*) qui s'exprime par sa bouche. On a dit aussi que c'était pour montrer l'élégance et la beauté de son discours, que Salomon avait employé la forme féminine; car de même que dans la nature la femme l'emporte généralement en beauté sur l'homme, de même aussi dans le discours, le féminin est plus élégant que le masculin. Enfin une troisième hypothèse, c'est que Salomon écrivit ce livre dans sa vieillesse, dans un âge où l'homme par sa faiblesse se rapproche le plus de la femme. Mais ce sont là des hypo-

[1] *Coheleth scepticus de summo bono*, p. 76.

thèses en l'air, et nous restons toujours en face de la difficulté.

Nous trouvons heureusement des solutions moins hasardées dans quelques auteurs. Michaelis dit que Coheleth est ici au féminin parce qu'il désigne l'emploi, la fonction oratoire; c'est l'abstrait pour le concret; l'auteur ne considère que la charge en elle-même et non pas celui qui en est revêtu. Cette opinion peut se justifier par des exemples tirés de la langue hébraïque: les noms d'emploi revêtent souvent des terminaisons féminines.

Jahn[1] regarde cette terminaison comme un augmentatif donnant une plus grande force à la signification du mot, de telle sorte que Coheleth est un docteur très-remarquable (*doctor præstantissimus*), un prédicateur éminent. Les preuves de Jahn sont surtout tirées de la langue arabe, dans laquelle la terminaisan ת joue le même rôle; il le retrouve même dans la langue hébraïque. Esdras II, 54; Néhém. VII, 57 סֹפֶרֶת; Esdras II, 57; Néhém. VII, 59 פֹּכֶרֶת.

Rosenmüller[2] ne voit aucune difficulté à admettre le féminin. Car les exemples de cette forme appliquée à des hommes se reproduisent fréquemment dans la Bible; par exemple (1 Chron. VIII, 36) dans la généalogie de Benjamin, nous trouvons le nom de עַלְמֶת.

Pour nous, nous ne balançons pas de nous ranger à l'opinion de Michaelis, considérant le féminin comme étant employé ici pour désigner surtout la charge,

[1] *Introductio in libros sacros veteris Fœderis in epitomen reducta*, p. 426.

[2] *Rosenmüller in librum Koheleth. Procœmium*, p. 1.

l'emploi attribué au roi, et auquel l'auteur, pénétré plus fortement de l'idée de la fonction elle-même que de la pensée de celui qui la remplissait, a conservé sa forme et son genre propre.

Dans cette première partie de notre travail, nous avons déjà fait entendre à laquelle des différentes opinions qui ont été émises sur la signification du titre de ce livre nous donnons notre assentiment; mais il existe à ce sujet encore plusieurs autres hypothèses que nous ne saurions passer sous silence.

Quelques auteurs et notamment Louis de Dieu, s'appuyant sur la version syriaque, qui traduit Coheleth par exclamation, ont traduit les mots *diberé Coheleth* par *verba vocis exclamantis*, paroles de celui qui crie, avertissement donné au peuple, et ont vu une grande analogie entre le nom de Coheleth et le nom donné à Jean-Baptiste : la voix de celui qui crie dans le désert. D'autres ont rendu les deux premiers mots du titre par *verba pœnitentiæ*, de telle sorte que ce livre aurait été écrit par Salomon après sa conversion de l'adoration des idoles au culte de Jéhovah; mais nous n'avons pas ici un cri de l'âme pécheresse, une invocation à la miséricorde de Dieu, comme nous en trouvons dans les psaumes où David exprime sa repentance.

D'autres commentateurs, et notamment Grotius, se rapprochant plus de la racine hébraïque de notre titre, ont traduit Coheleth par *collector sententiarum*, de telle sorte que ce livre ne serait qu'un recueil de sentences émises par des sages et des philosophes différents, et rassemblées par un inconnu sous un titre commun. C'est bien un examen attentif de notre livre conduit à la conviction que cette hypothèse est sans fon-

dement. Nous sentons que nous avons là l'ouvrage d'un seul homme ayant un but unique, et non un assemblage arbitraire de pensées émises par différents individus, et peut-être à des époques diverses. On ne peut pas admettre non plus la signification abstraite d'assemblée, d'académie, bien que pendant longtemps elle ait trouvé de nombreux approbateurs; car elle ne peut convenir ni à la suscription (I, 1) ni aux autres passages du livre (I, 12; XII, 9, 10), où Coheleth est partout mentionné comme une personne, et même comme étant le nom du roi Salomon.

L'opinion à laquelle nous nous rangeons décidément est celle de Rosenmüller, à savoir que Coheleth veut dire : celui qui convoque l'assemblée et qui parle devant elle, un orateur, un docteur qui enseigne publiquement la sagesse. Nous ne restreignons pas la signification de ce terme comme Jahn, qui, pensant que le livre ne saurait avoir été destiné au peuple, supprime l'idée d'orateur et se borne à voir dans le Coheleth un docteur, un collecteur de sentences.

BUT ET PLAN.

Après une première lecture, l'ouvrage ne nous avait pas paru offrir un plan suivi; tout en ayant un but que, depuis le commencement, il n'aurait pas perdu de vue, l'auteur ne nous semblait pas s'être tracé un plan exact qu'il aurait suivi jusqu'au bout; mais après une étude plus approfondie, nous avons pourtant cru découvrir un pareil plan et voir dans l'ouvrage une liaison d'idées assez suivie, et même des divisions assez marquées. Cependant beaucoup d'écrivains n'ont voulu y voir

qu'une agglomération de pensées sans suite, sans ordre, jetées là comme au hasard, qu'un assemblage capricieux de maximes ne formant nullement un tout, un discours suivi. Les uns ont dit que peut-être, dans la pensée de l'auteur, le livre devait être un tout complet et harmonieux, composé de parties parfaitement jointes ensemble et coordonnées, mais qu'il n'élabora pas assez son travail, ne le polit pas suffisamment, et que c'était là ce qui pouvait expliquer les répétitions, les contradictions, qui viennent assez souvent frapper le lecteur. D'autres, comme nous l'avons déjà vu dans l'interprétation du titre, y ont vu un recueil de sentences prononcées par un ou plusieurs sages israélites, un livre dans le genre des Maximes de La Rochefoucauld. Cependant la plupart des commentateurs ont cru reconnaître dans le Coheleth un discours suivi avec un plan bien tracé et des divisions, qui bien qu'interrompues par des digressions fréquentes, qui peuvent s'expliquer, sont assez tranchées et montrent réellement un but précis constamment poursuivi par l'auteur.

Avant d'entrer dans des détails sur les différentes hypothèses émises à ce sujet, nous croyons qu'il est bon de donner ici une analyse du Coheleth en suivant la division donnée par Rosenmüller, division qui nous paraît la meilleure, et qui concorde le mieux avec l'impression qu'a produite sur nous la lecture du livre.

Vanité des vanités : tout est vanité, telle est la première thèse que développe le Coheleth. Il a examiné avec soin tout ce qui se fait sous le soleil, tout le travail de l'homme, et a trouvé que tout est vanité : la joie, la richesse, la magnificence comme la puissance

et la grandeur. Qu'importe la sagesse, puisque la mémoire du sage disparaît après lui? qu'importe le travail de l'homme, puisqu'après sa mort un autre doit en récolter les fruits? Ici le désespoir semble s'emparer de l'âme de notre auteur, et il s'écrie : mangeons et buvons pendant que cela nous est permis, car tous les jours de l'homme, sont douleur et son occupation, n'est que chagrin. Mais cette disposition ne dure qu'un moment, car bientôt il attribue à Dieu tout le fruit du travail; il y voit un don de Dieu, qui distribue à chacun comme il lui plaît la sagesse, la science et les richesses. Déjà dans ces paroles nous croyons découvrir le but principal de l'auteur, qui est d'amener ses auditeurs à la crainte de Dieu. Il continue à examiner l'homme dans les différentes positions sociales, afin de tirer toujours ses arguments de l'expérience. Il a vu les juges remplis de méchanceté, l'impiété siéger où devait régner la justice, l'oppression dominant sur la terre, et les opprimés demeurant sans consolation. Alors il s'est dit : ne vaut-il pas mieux être mort que vivant, et l'avorton n'est-il pas plus heureux que ceux qui ont vécu ou qui vivent encore? Car lui du moins n'a pas eu connaissance de toutes ces iniquités. Ainsi donc tout ce que l'homme poursuit habituellement sur la terre, tout ce qu'il regarde comme bien, tout cela est vanité, tout pour lui est tourment d'esprit, inquiétude; rien de ce qu'il poursuit sous le soleil ne peut lui donner le repos et le bonheur, et cela l'Ecclésiaste le déduit, non de théories abstraites, mais de faits tirés de l'expérience de la vie humaine. Il a examiné toutes les conditions de l'homme, et il a trouvé que tout est vanité.

Cette première partie, qui se termine au verset 16 du chap. IV, semblerait nous montrer un abattement complet, un désespoir effrayant; mais de temps en temps, quelques mots, quelques interjections échappées à l'auteur nous indiquent clairement que ce tableau n'est qu'une introduction, et qu'après avoir examiné le néant de toutes les choses dans lesquelles l'homme place son bonheur, il va lui indiquer une route plus sûre que celle qu'il a suivie jusqu'alors, un bonheur plus certain que celui qu'il s'est efforcé jusqu'ici d'atteindre. Je n'en veux pour preuve que ces paroles du verset 14, chap. III : « J'ai connu que, quoi que Dieu fasse, il est toujours le même; on ne saurait qu'y ajouter, ni qu'en diminuer; et Dieu l'a fait afin qu'on le craigne. » Et au verset 10 du même chapitre, après avoir parlé de l'impiété de ceux qui doivent rendre la justice, il s'écrie : « Dieu jugera le juste et l'injuste, car il y a un temps pour tous les desseins des hommes et pour toutes leurs actions. »

Au chap. IV, v. 17 commence la seconde partie du discours ou la seconde thèse de notre auteur, la crainte de Dieu à qui tout ici-bas doit être rapporté. L'Ecclésiaste prémunit l'homme contre les obstacles qu'il doit éviter, et lui indique la voie qu'il doit suivre pour se rendre propice l'Être suprême.

Prends garde à ce que tu dis, car Dieu entend tout, ne fais point de vœux téméraires, ne dis point de paroles inutiles, mais crains Dieu. Crains Dieu, voilà le fond de cette seconde partie, voilà le but vers lequel l'auteur veut amener les hommes : la crainte de Dieu, c'est-à-dire la piété. Puis il entre dans des détails sur les diverses positions de l'homme ici-bas; il analyse

quelques-unes des conditions de la vie humaine pour en montrer le néant; mais en détruisant, il édifie; en indiquant ce qu'il faut fuir, il recommande aussi ce qu'il faut poursuivre. Il est des hommes, dit-il, qui travaillant outre mesure pour acquérir des richesses qui leur troublent l'âme et dont ils peuvent être dépossédés d'un moment à l'autre; c'est là un écueil qu'il faut éviter; mais c'est une bonne chose pour l'homme de jouir modérément du fruit de son travail durant les jours que Dieu lui donne, de se réjouir des biens qu'il possède, en se souvenant que c'est un don de Dieu.

Quel profit l'homme retire-t-il des biens qu'il a amassés, s'il n'en jouit pas lui-même, si après tous les tourments, tout le travail qu'il s'est donné, il voit passer toutes ses richesses à des mains étrangères? Est-ce qu'un avorton n'est pas plus heureux que lui? Car s'il n'a pas eu les jouissances de la terre, du moins il n'en a pas éprouvé les souffrances. Et en supposant que l'homme garde ses richesses et en jouisse lui-même, il n'a pas pour cela le vrai bonheur, car plus on possède, plus on a de vanités, de soucis et d'inquiétude. A cette occasion, l'Ecclésiaste donne quelques conseils qui doivent diriger l'homme dans sa vie, et par dessus tout il recommande la sagesse, qui donne l'égalité d'âme, et apprend à l'homme à borner sa joie dans le bonheur ou à supporter le malheur avec résignation, en lui enseignant que c'est Dieu qui dispense l'un et l'autre. Cependant il ne faut pas se croire trop sage ou trop juste, c'est une vanité, un écueil mis sur la route de l'homme; car il n'y a pas sur la terre un sage qui fasse bien et qui ne pèche. C'est contre l'orgueil que s'élève ici notre auteur. Il déclare avoir lui-même re-

cherché la sagesse; mais elle s'est éloignée de lui, et tout ce qu'il a pu découvrir, c'est que Dieu a créé l'homme droit; mais celui-ci a cherché beaucoup de détours. La sagesse est un grand bien, car elle dirige l'homme dans les voies qu'il doit suivre. Les œuvres des méchants peuvent être cachées pour un temps, eux-mêmes peuvent prospérer, mais ce n'est là qu'un délai que Dieu leur accorde. Dieu ne leur prolongera pas leurs jours, parce qu'ils ne révèrent point sa face. Il n'y a que ceux qui craignent l'Éternel qui puissent être heureux.

Il y a une chose qui arrive nécessairement à tous les hommes, quelle que soit leur condition ici-bas, c'est qu'il vient un moment où il faut tout abandonner, où il faut mourir. A quoi bon alors se tourmenter pour acquérir grandeur, richesse, puissance? Ne vaut-il pas mieux jouir tranquillement et paisiblement des biens que l'on possède? La sagesse vaut mieux que tout, mais aussi la folie est le mal le plus grand qui puisse atteindre l'homme.

Enfin l'Ecclésiaste termine son discours par ces paroles qui, à notre avis, semblent résumer toute l'intention de l'auteur : Souviens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse avant que les jours mauvais arrivent desquels tu diras : je n'y prends point de plaisir, avant que la poudre retourne dans la terre comme elle y avait été, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.

A partir du verset 8 du dernier chapitre se trouve une espèce d'épilogue, commençant par les mêmes paroles que le livre lui-même. Cet épilogue est destiné à glorifier la sagesse de l'Ecclésiaste, à recommander

la lecture du livre, et enfin il énonce le but de tout le discours, qui est : Crains Dieu et garde ses commandements; car c'est là le tout de l'homme; car Dieu fera venir en jugement tout ce qu'on aura fait, tout ce qui est caché, soit bien, soit mal.

Nous n'avons pas eu la prétention, en donnant cette analyse, de la faire complète et détaillée. Nous ne nous sommes attaché qu'aux points, qui nous ont paru les plus frappants et les plus propres à faire connaître la marche que, d'après nous, notre auteur a suivie, et le but qu'il s'est proposé d'atteindre. D'ailleurs, il faut l'avouer, souvent il se laisse aller à suivre des idées secondaires ; de là des coupures, des digressions, quelquefois même, disons-le, des contradictions, qui embarrassent la marche du discours et rendent l'analyse difficile.

Mais tous les auteurs n'ont pas vu dans cet ouvrage un plan unique et un but bien caractérisé. De là une grande diversité d'opinions et un grand nombre d'hypothèses dont nous examinerons quelques-unes.

On a voulu y voir (Eichhorn et Herder) un dialogue sur la vanité des choses de ce monde, entre un personnage jeune, hardi dans ses recherches, mécontent de tout ce qui existe sur la terre, et un docteur plus âgé, plus réfléchi, qui modère cette témérité et relève ce que son interlocuteur avait foulé aux pieds. On a même indiqué des divisions assez tranchées, dans lesquelles on renfermait les questions du disciple et les réponses du maître. Mais en examinant avec soin notre ouvrage, nous n'y trouvons nulle trace de dialogue. Ce qu'on rapporte au maître est souvent une réponse complétement étrangère à la question que l'on attribue au

disciple. L'incohérence la plus flagrante régnerait dans ce dialogue; elle se manifesterait dans tout le cours du livre, mais surtout dans la partie qu'on désigne comme première réponse du maître (IV, 17; V, 11). Car après que le jeune homme, dans le courant des quatre premiers chapitres, se serait répandu en invectives contre la vanité de toutes choses, de telle sorte qu'il déclarerait qu'il n'y a rien de bon, rien d'utile, rien de profitable à l'homme dans cette vie, le maître lui répondrait par des préceptes sur ses vœux téméraires. Il faudrait assurément y mettre beaucoup de bonne volonté pour trouver entre ces deux parties la connexion qui doit exister entre une interrogation et une réponse directe à une question posée. Enfin tous les représentants de cette hypothèse admettent que Coheleth est le disciple, et l'on doit convenir qu'il est bien peu naturel que l'auteur ait donné ce rôle à Salomon, qui passait pour être le plus sage des hommes. Au reste, Eichhorn lui-même est obligé de mitiger son idée première, en disant que c'est une composition d'un genre particulier et auquel il ne connaît aucun pendant; or les dialogues se ressemblent à quelque chose près dans toutes les langues.

D'autres, comme Zirkel, veulent que le but de l'Ecclésiaste soit de combattre les sectes juives. Cette hypothèse ne peut soutenir l'examen. Que l'on trouve dans l'Ecclésiaste des passages en opposition avec telle ou telle idée des sectes juives, parce que ces idées sont de tous les temps, à la bonne heure! Mais on n'y trouvera nulle part l'intention marquée de combattre ces sectes et il faudrait cependant qu'il en fût ainsi, si notre livre était réellement polémique. Au reste les Esséniens,

les Pharisiens et les Saducéens n'existaient pas encore quand le livre fut composé : aussi Zirkel, pour être d'accord avec l'histoire, en place la composition en 175, mais le canon était fermé à cette époque, et comment admettre que les juifs l'auraient ouvert pour y introduire un livre qui les attaquait?

Ewald[1] a émis une opinion qui paraît assez raisonnable. D'après lui l'auteur aurait écrit dans le temps où la Palestine était une province de l'empire Perse, et où les juifs, accablés par les cruautés de gouverneurs violents, ou bien méprisaient tous les avantages de la vie ou bien se plongeaient dans toute espèce de plaisirs grossiers, ou bien se révoltaient ouvertement contre leurs oppresseurs. Le livre alors aurait été écrit pour engager le peuple à supporter avec courage les maux présents, à être réservé et circonspect dans ses paroles et avant toute chose à craindre Dieu, qui fera venir tout en jugement. Enfin l'auteur aurait exhorté ses concitoyens à ne pas se laisser aller à la douleur qui les accablait; mais à jouir des biens présents, que Dieu leur avait donnés, dans un esprit de joie et de reconnaissance. Cette hypothèse est basée sur les malversations persanes, auxquelles il serait fait allusion (Ecclés. III, 16; IV, 1, 7).

Pour Umbreit le but du Coheleth est de montrer par des arguments tirés de l'expérience que personne sur la terre ne peut atteindre le souverain bien ; à son avis cette thèse se trouve formulée au verset 3 du chap. I dans ces mots : quel avantage a l'homme de tout ce qu'il fait sous le soleil? Ainsi notre livre est un traité sur

[1] *Ad calcem commentarii in canticum canticorum*, p. 153.

cette question si controversée du souverain bien, et une démonstration de l'impuissance de l'homme à y arriver. Cependant, selon Umbreit, l'auteur donnerait des conseils d'après lesquels on peut vivre heureux et content sur la terre.

Le but de l'auteur d'après Jahn est de réprimer le désir effréné qui porte les hommes à acquérir les richesses et à rechercher les plaisirs, et de les avertir en même temps de ne pas se refuser certaines joies innocentes, qui peuvent adoucir la vie. Il combat non les sophistes grecs ou les autres juifs, mais les insensés, qui croient agir sagement en courant avec avidité après les biens trompeurs ou en poursuivant outre mesure la sagesse, sans regarder à Dieu et sans s'inquiéter des destinées futures de l'homme.

Reste une dernière opinion, qui nous semble la plus logique et qui répond le mieux à l'impression, que nous avons retirée de la lecture du *Coheleth*, c'est celle de Rosenmüller, dont nous avons aussi adopté la division dans l'analyse que nous avons donnée du livre. Cette opinion s'accorde avec celle de Umbreit et de Jahn, que le livre de l'*Ecclésiaste* a pour objet la recherche du souverain bien, mais elle ajoute que l'auteur affirme qu'on peut réellement trouver ce bien; elle se rapproche d'ailleurs de celle de Jahn, en admettant que l'auteur attaque les hommes recherchant avec trop d'ardeur les plaisirs de la terre. D'après Rosenmüller l'auteur dans la première partie de son discours poursuit une discussion sur la vanité des choses humaines, tendant à montrer que le souverain bien ne se compose pas de ces biens que le vulgaire considère comme des biens réels et les plus importants, tels qu'une science vaine

et inquiète, les plaisirs et le luxe, les honneurs, la renommée, les dignités, la puissance et la force, la beauté du corps et l'immensité des trésors. Dans la seconde partie, il enseigne que le souverain bien de l'homme consiste, d'un côté, à jouir tranquillement et joyeusement de la vie présente, de l'autre, à s'appliquer à la piété et à la vertu pour se rendre propice l'Être suprême. En un mot, le but de l'Ecclésiaste est de montrer à l'homme ce qu'il doit éviter et ce qu'il doit rechercher pour rendre sa vie conforme aux vues de la Providence.

Peut-être nous fera-t-on un reproche d'avoir adopté l'opinion d'un autre et de ne nous en être pas formé une nous-même; mais nous l'avouons franchement, au milieu de ce conflit d'idées, dans cette multitude d'hypothèses se croisant et s'entrechoquant, il est difficile, pour ne pas dire impossible, de se former une opinion personnelle et nouvelle, et le meilleur est de s'attacher à celle qui satisfait le plus complétement l'esprit, qui se rapproche le plus des idées inspirées par la lecture attentive du livre lui-même et qui se recommande par la science de celui qui l'a émise.

Avant d'entrer dans l'examen de l'authenticité de l'Ecclésiaste, il nous semble nécessaire de compléter l'étude du livre en lui-même par un exposé rapide de ses tendances morales. Qu'elle est la morale du Coheleth? Il me semble que cette question se trouve ici tout naturellement à sa place. Or toute morale découlant de l'idée qu'on se fait de Dieu, attendu que Dieu donne aux doctrines éthiques une véritable sanction, examinons quelles sont les opinions de notre auteur sur la divinité.

Dieu est unique et souverain maître de l'univers; c'est lui qui a créé l'homme et l'a placé sur cette terre. Mais

son œuvre ne s'est point bornée là, et, loin de demeurer dans une complète immobilité, loin d'être une abstraction philosophique, le Dieu de notre auteur s'occupe de ce qui se passe dans le monde; c'est lui qui régit les actions des hommes; c'est lui qui leur dispense les biens ou les maux, selon son bon plaisir (II, 24; II, 26; III, 10, 11, 13, 17, 18; V, 1-7 et 18; VII, 13, 26, 29; VIII, 12; XII, 1). En somme, nous trouvons ici à peu de chose près la notion de Providence, telle qu'on l'entend de nos jours. Dieu veille sur ses créatures; il leur accorde des dons différents, il entend leurs prières et exauce leurs vœux. Après cette idée de la divinité parfaitement développée dans notre auteur, nous pourrions nous attendre à trouver chez lui une morale très-pure et s'approchant de celle du christianisme; mais il lui manquait deux choses parfaitement déterminées par la religion chrétienne : la croyance à l'immortalité de l'âme, telle que nous l'entendons aujourd'hui et à l'espérance d'un jugement dernier, qui en est la conséquence. Ces deux bases manquant à notre auteur, la morale devait essentiellement se rapporter aux intérêts de la vie présente. Pour lui ce qu'il y a de meilleur ici-bas, c'est la sagesse (II, 13; IV, 13; VII, 11, 12, 19; VIII, 1; IX, 16); elle est préférable à une armure d'airain; elle l'emporte sur la folie comme la lumière sur les ténèbres (II, 13). Cette sagesse doit être dirigée vers les besoins de la terre; c'est elle qui doit être un frein pour les passions, elle doit nous apprendre à jouir modestement des biens qui sont à notre portée. Elle est la base du bonheur (II, 26; VII, 18): car bien que l'impie prolonge ses jours, ceux qui craignent Dieu s'en trouveront bien (VIII, 12). Cependant elle procure beau-

coup de mécontentement; celui qui l'augmente augmente aussi ses peines (I, 18). Mais ce qui vient surtout frapper notre auteur, c'est que le sage et le fou, l'homme pieux et l'impie meurent également, et que l'un et l'autre sont oubliés (II, 16). Ces paroles viennent à l'appui de ce que nous avons dit, que, à l'avis de notre auteur, les hommes, après cette vie, n'ont rien à espérer. Ils ont le même sort que les animaux: ils meurent les uns et les autres; et qui peut dire si l'esprit de vie des enfants, des hommes monte en haut, et si l'esprit de l'animal descend en bas dans la terre (III, 18, 21)? Aussi notre auteur ne pousse-t-il pas l'homme à faire le bien par la considération de la satisfaction qu'il en éprouvera, ou bien par celle d'une rémunération après la mort, mais par le motif d'une récompense immédiate et qui lui arrivera sur la terre. Fais le bien et tu en auras du profit; fais l'aumône, car tu ne sais pas si un jour tu ne seras pas aussi dans le besoin. Crains Dieu, afin qu'il t'en récompense ici-bas. Cette tendance n'est pas particulière à notre auteur; elle règne dans tout l'Ancien Testament. Partout dans le code sacré des israélites, les récompenses promises à la piété se rapportent à des biens matériels. Israël doit craindre Dieu et obéir à ses commandements, afin de vivre longtemps dans le pays que l'Éternel lui a donné. Jouir tranquillement des biens de la terre, représentés comme un don de Dieu, en jouir avec modération et piété, et en rapporter tout à Dieu, tel est le but que l'homme doit se proposer. Jeune homme, dit l'Ecclésiaste en terminant, réjouis-toi dans ton jeune âge, que ton cœur te rende content aux jours de ta jeunesse, et marche comme ton cœur te mène et le regard de tes yeux;

mais aussi souviens-toi de ton créateur pendant les jours de ta jeunesse. Pourquoi l'auteur adresse-t-il au jeune homme cette dernière recommandation? Parce que, s'il néglige cette crainte de Dieu dans son jeune âge, il ne sera plus temps d'y revenir lorsqu'arrivera la vieillesse', les ans dont on dit qu'on n'y prend point plaisir. Il est vrai qu'il menace aussi les hommes d'un jugement que Dieu exercera sur toutes choses cachées ou découvertes (XI, 9; 12, 14). Mais ce jugement ne se rapporte nullement à une existence nouvelle après la mort. Il doit être exercé dans la vie actuelle comme cela est attesté par les passages III, 19-21; IX, 5, 6, 10, 12. Ce jugement atteindra le méchant; il faut donc l'éviter pour être heureux ici-bas, et le seul moyen de le fuir, c'est de craindre Dieu et d'obéir à ses commandements. En somme, la morale de l'auteur se fonde sur le principe de la crainte de Dieu, qui procure la sagesse et aide l'homme à passer doucement le temps qu'il doit rester sur la terre; après la mort, il n'y a plus rien à craindre, mais aussi plus rien à espérer.

AUTHENTICITÉ.

Longtemps l'Ecclésiaste fut attribué à Salomon, sans que personne vînt soulever quelques doutes sur son origine. Les Juifs, les Pères de l'Église, les Réformateurs eux-mêmes s'accordèrent tous à regarder l'Ecclésiaste comme un écrit du plus grand roi, qui ait jamais régné sur Israël. Et, en effet, tout semble indiquer que c'est là l'œuvre de Salomon. Non-seulement *Coheleth*, dans sa suscription, est dit le fils de David, mais dans le livre lui-même Salomon est clairement désigné. La

peinture de la science et des richesses renfermée dans le second chapitre ne peut certainement s'appliquer qu'à lui seul. Aussi, pendant des siècles, nul ne songea à attaquer l'authenticité de l'Ecclésiaste. Grotius dirigea contre elle les premières attaques, et après lui la lutte devint très-vive entre les critiques, dont les uns combattaient pour l'origine salomonique, les autres contre. L'avantage demeura finalement à ce dernier parti. En effet, quand on examine attentivement le livre, on reconnaît bientôt que l'opinion, qui le fait remonter à Salomon, ne peut pas se justifier. Nulle part, ni dans la suscription, ni dans la conclusion, ni dans le livre lui-même, Salomon n'est présenté comme l'auteur. Le livre témoigne seulement qu'il contient un discours prononcé sous forme de sentences par le Coheleth, qui représente la personne de ce roi sage et puissant. L'auteur suppose poétiquement ses auditeurs assemblés par Salomon lui-même, qui les instruit et leur expose ses idées sur les énigmes de la vie, et fait comprendre par cela même qu'il ne veut pas donner son œuvre comme un livre que le fils de David aurait composé. Le verset 12 du chapitre I^er^ nous montre combien cette pensée était loin de son esprit. Là Coheleth commence à parler à la première personne, et se désigne comme celui qui *a été* roi sur Israël, et a régné à Jérusalem (הָיִיתִי, j'ai été). Cela seul suffirait pour montrer à tout lecteur attentif et sachant que Salomon a continué de régner jusqu'à sa mort, que le véritable auteur de ce livre ne peut avoir écrit qu'après la mort de ce monarque. Et puis, comment admettre qu'au temps de Salomon, alors qu'un seul roi dominait en Palestine, à Jérusalem, ce roi vienne dire en parlant

de lui-même : Moi, Coheleth, roi d'*Israël* à *Jérusalem ?* Est-ce que le roi d'un peuple, une fois qu'il s'est fait connaître par la désignation de son royaume, a besoin de préciser davantage sa personne et de mentionner la capitale ? Mais tout change dès qu'on admet que l'auteur a vécu après Salomon, alors qu'il y avait en Palestine les deux capitales : Jérusalem et Samarie. Alors, en effet, l'auteur entraîné par l'habitude, ayant l'intention de faire parler Salomon, pouvait s'oublier et mettre le nom de la capitale à côté de celui du royaume. Au chap. II, v. 7, où Salomon se donne comme étant le plus riche de tous ceux qui ont été avant lui à Jérusalem, l'expression est encore beaucoup trop pleine, beaucoup trop étendue ; un roi ne peut se mesurer qu'avec ses pairs, et si Salomon avait voulu, dans ce passage, se mesurer avec les simples particuliers, n'aurait-il pas fait une comparaison insignifiante, trop au-dessous de sa dignité ? S'il avait voulu établir un parallèle entre lui et ses prédécesseurs, qui ont dominé à Jérusalem, comment aurait-il pu parler de beaucoup ou de *tous les rois* ou même seulement de plusieurs rois, qui auraient régné avant lui à Jérusalem, puisqu'il n'y avait eu que David avant lui ? Non, Salomon, auteur de notre livre, n'aurait pas parlé ainsi. Pour expliquer ces passages, les commentateurs qui le lui attribuent sont obligés de recourir à un argument qui nous paraît très-spécieux. Salomon en écrivant aurait, disent-ils, fait abstraction du roi pour ne laisser parler que l'homme et aurait pu ainsi se comparer à tous ceux qui avaient été avant lui à Jérusalem ; bien plus, allant jusqu'à faire disparaître l'homme, le sage aurait pu dire de lui comme s'il était déjà mort : « J'ai été roi. » Le même argument,

s'il pouvait être justifié par des données quelconques, pourrait seul nous expliquer le v. 15 du chap. IV. En effet, si ce passage désigne réellement Roboam, on se demande comment Salomon pouvait parler avec tant de mépris de son fils et de son successeur, flétrir ainsi devant ses lecteurs celui qui devait être roi après lui et qu'il désignait lui-même comme devant lui succéder? Comment son amour pour son fils pouvait-il aller jusqu'à ne pas l'exclure de sa succession, s'il était convaincu de sa profonde incapacité pour le gouvernement? Comment sa réputation de sagesse ne serait-elle pas ternie, s'il avait pu commettre une faute pareille? La conclusion elle-même du livre ne permet pas de penser un seul instant que Salomon en soit l'auteur. Le Coheleth va puiser sa sagesse dans les expériences étrangères, tirées des écrits antérieurs. Il se plaint aussi de la trop grande fécondité des auteurs de son temps (XII, 7-14); or comment concilier cette donnée avec la haute antiquité supposée de notre livre, et comment la faire concorder avec l'époque de Salomon, quand on sait qu'avant son règne la philosophie ne pouvait pas encore revendiquer une place dans la littérature des Hébreux? Un âge héroïque, comme celui des juges, n'a produit chez aucun peuple une philosophie telle que nous la trouvons dans le Coheleth, et on ne peut pas dire que les règnes guerriers de Saül et de David eussent été favorables à son développement. Sans doute, sous le règne de Salomon, alors que les Hébreux jouissaient du fruit de leurs victoires et d'un peu plus de tranquillité, une pareille philosophie pouvait se former et se développer; mais il est difficile d'admettre qu'elle ait produit beaucoup d'ouvrages déjà à cette époque,

ouvrages que l'auteur suppose exister incontestablement dans sa conclusion.

Le style de l'Ecclésiaste n'est pas non plus celui d'une œuvre appartenant à l'époque de Salomon. On y trouve des mots qui évidemment n'appartiennent pas au vieil hébreu, mais qui se rencontrent fréquemment dans les livres postérieurs, tels que Esdras, Esther et Daniel; des mots qui n'ont eu droit de bourgeoisie dans la langue que bien plus tard: L'expression est toujours teinte de chaldaïsme, lâche, maniérée, comme cela se voit à toute époque où la langue est en décadence, son hébreu est même beaucoup moins pur que celui des auteurs que nous venons de citer. Nous connaissons trop peu la langue hébraïque pour pouvoir développer au long cet argument. Il nous suffit de dire que c'est là l'aveu général de tous les hébraïsants. Si notre livre est de Salomon, comment expliquer aussi l'usage des mots פתגם décret (*φθεγμα*) et פרדס jardin (*παραδεισος*), qui tous les deux ne furent généralement reçus dans la langue hébraïque qu'après la fondation du grand empire persan? Nous ne pouvons admettre l'hypothèse de Van der Palm[1], voulant soutenir quand même l'authenticité du livre. Ce roi, dit-il, avait une grande quantité de femmes et dans leur nombre, il a bien pu s'en trouver une d'origine persane, qui aurait fait connaître au roi ces deux expressions. Mais c'est aller chercher bien loin l'origine d'un fait qui s'explique beaucoup plus facilement par la supposition que notre livre a été rédigé après que les hébreux eurent été mis en contact avec les Perses. Pour en revenir au style, cette couleur chal-

[1] Van der Palm, *Ecclesiastes philologice et critice illustratus*, p. 41.

daïque est tellement marquée, qu'elle a frappé les yeux de tous les critiques[1], et, sans parler ici de cette longue liste de mots, particuliers au dialecte araméen dont l'Ecclésiaste se sert, c'est surtout dans les nombreuses constructions, où le ש préfixe répond au ד chaldéen et dans d'autres tournures que se révèle clairement tout le génie chaldéen de la langue de l'Ecclésiaste. A chaque ligne l'expression est traînante, maniérée et manque de force et de vigueur. Or comment un écrivain de ce caractère pouvait-il exister du temps de Salomon, alors que le modèle avait toute son influence et que la vigueur et les beautés naturelles de la langue n'étaient pas encore épuisées? L'hypothèse qui veut que Salomon ait écrit dans la langue populaire, ne nous explique rien du tout, et nous ne chercherons pas à la réfuter. Pour sentir toute la force de cet argument, il n'y a qu'à lire une page d'un des anciens prophètes, qui ont vécu aussitôt après Salomon et la comparer au premier chapitre de l'Ecclésiaste, par exemple; on ne tardera pas à comprendre que les deux morceaux ne peuvent appartenir à la même époque. L'auteur de l'Ecclésiaste est

[1] Ceux qui à toute force veulent attribuer ce livre à Salomon, n'ont pas reculé devant les difficultés philologiques dont nous venons de parler; ils ont voulu les expliquer. Salomon, disent-ils, avait puisé toutes ses connaissances chez les Chaldéens, qui ont toujours passé pour les princes de la philosophie. Or, comme il était exercé dans leur langue et imbu de leur sagesse, il n'est pas étonnant qu'en écrivant, il se soit souvent servi de leurs expressions et les ait transportées dans la langue hébraïque. Mais, dit Rosenmüller, cet argument est très-faible: la sagesse des Chaldéens n'a brillé que plusieurs siècles après Salomon, et puis elle ne s'appliquait pas à la culture de l'âme, à la recherche d'un moyen de bien vivre; mais elle s'attachait surtout à l'observation des astres, pour en tirer des prédictions: en un mot, c'était l'astrologie.

tellement amateur des fleurs de rhétorique, qu'il y revient sans cesse, et encore ne se donne-t-il pas la peine de les varier. Il ne se lasse pas de répéter les expressions : *sous le soleil*, *rongement d'esprit*, *effort d'esprit*, *effort vain*, *labeur dont on se travaille* etc., et cela jusqu'à fatiguer réellement son lecteur. Encore une fois, en présence de ce style, on sent qu'on est très-éloigné du siècle de Salomon. D'ailleurs, si on le compare au style des proverbes, on trouve les plus grandes divergences, tellement que, si Salomon en est l'auteur (et l'on sait que la plus grande partie a été écrite sous son règne, et contient des sentences de ce roi), il est impossible qu'il ait écrit l'Ecclésiaste : un auteur conserve toujours à quelque chose près son même style, alors même qu'il traite des sujets complétement différents, et si l'auteur de l'Ecclésiaste et des proverbes était le même, le style ne pourrait être que très-ressemblant, puisque les deux écrits appartiennent au même genre de littérature. Au lieu du style facile, limpide, élégant des proverbes, on trouve dans l'Ecclésiaste un style pénible, lourd, rampant, qui sent l'effort; on dirait presque que ce livre est écrit dans une langue morte. Il y a une foule de *ἅπαξ λεγομενα*; d'où vient donc qu'il n'y en a pas quelques-uns aussi dans les proverbes? Il y a aussi des locutions favorites de l'auteur, qui ne se trouvent jamais dans ces derniers. Ce dernier argument surtout nous paraît très-solide.

Il est donc démontré, par une série de puissantes raisons, que notre livre ne peut pas être l'œuvre de Salomon, et qu'il ne peut pas non plus remonter aux temps salomoniens, mais qu'il a été écrit par une plume beaucoup plus moderne. Nous devons, par consé-

quent, croire que beaucoup plus tard, un auteur fit paraître ses observations philosophiques sous le nom de Salomon pour donner plus de considération, plus de poids, à ses sentences, et faciliter leur acceptation, en les mettant sous le patronage d'un nom célèbre fort respecté, appartenant à la brillante époque de l'hébraïsme. L'histoire hébraïque ne connaît aucune époque plus brillante que celle de Salomon. De même que dans les premiers siècles après Jésus-Christ un écrivain était beaucoup plus considéré lorsqu'il appartenait au siècle d'Auguste, il faut croire aussi qu'un écrit remontant aux temps salamoniens devenait pour les juifs beaucoup plus précieux. Voulant mettre son œuvre sous le patronage de Salomon, l'auteur était conduit à le faire parler lui-même; aussi ne néglige-t-il pas cet expédient littéraire. Il s'agit donc maintenant de déterminer une époque à laquelle nous puissions placer l'origine du livre. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici nous porte à admettre que le Coheleth date d'une époque postérieure à l'exil de Babylone. Le contenu du livre, la mélancolie qui y règne nous montrent une époque, où le peuple, trompé dans ses espérances puisées dans les prédictions des prophètes, ne voyant pas venir ce sauveur, qui devait apporter la délivrance, tolérait difficilement l'oppression des autorités païennes et le gouvernement arbitraire des satrapes perses. Fidèles à leurs anciennes traditions, les juifs auraient dû chercher la source de cette affliction persistante dans leur propre cœur, et se laisser ramener par les châtiments qui leur avaient été infligés, à une repentance radicale et à la foi vivante de leurs pères; mais les malheurs avaient découragé ce peuple. Il s'était fatigué d'attendre des

jours meilleurs, et tout cela, joint à cette incrédulité qui lui a été si souvent reprochée, le sollicitait à ne diriger ses regards que sur la nécessité présente et sur les difficultés du temps : sa foi et sa crainte en Dieu devenaient toujours plus faibles, plus indécises; il finit par douter de la justice de Dieu; ce sont là des dispositions que l'auteur veut relever. Le contenu de ce livre est parfaitement en rapport avec la situation politique du peuple, lorsqu'il était sous l'écrasante domination des Perses. S'il n'y est pas fait clairement allusion au chap. V, 7 et suivants, et si le chap. VIII, 8 ne veut pas parler de la dure loi militaire des Perses, on ne peut cependant méconnaître que l'auteur n'ait tout cela sous les yeux quand il parle des ordres royaux violés (VIII, 11), des esclaves parvenus à l'autorité, des hommes indolents, incapables qui pressurent les seigneurs du pays pour leur arracher leur argent (X, 6, 7, 15-19). Tout cela peut très-bien s'adapter à l'époque des Perses, mais ne nous autorise pas à voir avec Burger[1] dans l'Ecclésiaste toute l'histoire de ce peuple. C'est donc vers 400 avant Jésus-Christ que nous mettrons la rédaction de l'Ecclésiaste, alors que le temple était debout (IV, 17 et V, 5), que l'araméen était parlé chez les juifs, et que l'influence grecque n'avait pas encore pénétré dans la langue hébraïque.

[1] Burger, *Commentarius in ecclesiasten in usum juventutis academicæ.*

Vu par le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 22 décembre 1862.
Le Recteur, DELCASSO.